

Guido Naschert (Gießen)

Friedrich Schlegel über Wechselerweis und Ironie (Teil 2)

VII. Das Faktum des Symphilosophierens

Als Friedrich Schlegel im August 1796 in das Netz der philosophischen Beziehungen um Johann Gottlieb Fichte eintrat, so geschah dies zu einem Zeitpunkt, da die Wissenschaftslehre bereits seit zwei Jahren kritisch beurteilt worden war. An skeptischen Einflüssen mangelte es daher nicht, und wenn Schlegel nicht schon zuvor durch die Beiträge des „Philosophischen Journals“, den Aufsätzen eines Niethammer, Weißhuhn, Feuerbach oder Schelling, auf die Aporie eines allumfassenden, ersten Deduktionsprinzips der theoretischen Vernunft aufmerksam geworden war, so geschah es dem Anschein nach binnen weniger Wochen in Jena. Denn trotz der Bewunderung und des Respekts, die man Fichte entgegenbrachte, blieben doch die meisten in seinem Umkreis auf Distanz. Ironisch gefärbt und bereits aus der Berliner Rückschau notiert, faßt Schlegel seine Erfahrung mit den Jenaer Verhältnissen in den Worten zusammen: „Ich habe noch niemand gefunden, der an Fichte glaubte. Viele die ihn bewundern, einige die ihn kennen, einen oder den andern, der ihn versteht.“ (18, 32, 138)¹

¹ Zitatangaben werden nach folgenden Ausgaben nachgewiesen und abgekürzt: Die *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn, Darmstadt, Zürich 1958ff. wird in runden Klammern und einfacher Zahlenangabe zitiert, und zwar in der Reihenfolge: Band, Seite und ggf. Nummer. In den Fußnoten mit Zusatz der Sigle „KFSA“.

Fichte = J. G. Fichte: Werke. Hg. von I. H. Fichte. Berlin 1971.

Fichte-K = J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99. Hg. und eingel. v. E. Fuchs. Hamburg 1994.

PhJ = Philosophisches Journal eine Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Hg. v. Fr. I. Niethammer. Jena, Neu Strelitz 1795ff.

Schelling = Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-Kritische Ausgabe. Hg. v. H. M. Baumgartner u. a.. Stuttgart 1976ff.

Im folgenden soll die argumentative Struktur des Schlegelschen „Wechselerweises“ und ihre Beziehung zum Ironiebegriff weiter verfolgt werden. Dabei steht die Besprechung des „Philosophischen Journals“ im Mittelpunkt, an der Schlegel seit dem Winter 1796 gearbeitet hat und die im März 1797 in der „Allgemeinen Literatur Zeitung“ an exponierter Stelle erschien (VII.). Das Kernstück der Rezension bildet die Auseinandersetzung mit Friedrich Immanuel Niethammer, in deren Verlauf Schlegel erneut auf den „Wechselgrund“ zu sprechen kommt (VIII.). Die Kommentierung der Journal-Stelle führt auf den Zusammenhang von Willkür, Gesetzmäßigkeit und Selbstbeschränkung (IX.), von dem aus sich weitere Vermutungen über den Weg anstellen lassen, den Schlegel von der „Grundlehre“ bis zur „unentbehrlichen Ironie“ (2, 148, 7) beschritten hat. Eine kurze Kommentierung des „Lyceum“-Fragments Nr. 37 (X.) soll den vorläufigen Abschluß dieser Untersuchung bilden.

Während seiner Dresdner Jahre (1794-1796) hatte Schlegel nach einer „Ergänzung, Berichtigung und Vollendung der Kantischen Philosophie“ (23, 226) gesucht, die ihm schließlich ab Herbst 1795 auf der Basis des „Grundleger[s] Fichte“ (23, 281) erreichbar schien. Bereits im Sommer 1796 regen sich jedoch Zweifel am Projekt einer Philosophie aus erstem Grundsatz, die schließlich in Jena zur Ausarbeitung einer selbstständigen „Grundlehre“ führen.² Dabei ist Schlegel von vornherein an einer gruppierenden und verallgemeinernden Kritikführung gegen dogmatische Formen des Philosophierens interessiert (vgl. Teil 1, Kap. IV.) und richtete sich unter anderem auch gegen Schellings Frühschriften. An ihnen kritisiert er den Übergang vom Erkenntniswillen zum unbedingten Anfangspunkt einer Systembildung. Daß das bloße Systemwollen bereits zur Annahme eines gewissen, theoretischen Grundsatzes zwingt, findet er „auffallend unwahr“ (18, 513, 79). Das Verhältnis zwischen Schelling und Schlegel ist jedoch nicht einfach negierender Art, scheint Schlegel doch nicht nur gegen Schelling, sondern vor allem auch *mit* Schelling gegen Schelling über Schelling hinaus zu gehen. So läßt er sich zur Kritik an Schellings Frühschriften von dessen „Briefen über Dogma-

² Während der Begriff der „Grundwissenschaft“ mehrfach in den ersten Heften der „Philosophischen Lehrjahre“ und ihren „Beilagen I, II“ auftaucht (vgl. KFSA 18, 7, 34; 8, 45; 518, 16), findet sich für „Grundlehre“ nur ein einziger Beleg (vgl. KFSA 18, 517, 2). Schlegel legte jedoch 1797 ein eigenes Heft „Zur Grundlehre“ an (vgl. KFSA 11, XVII), womit er dem Begriff eine übergeordnete Stellung zuweist.

tismus und Kritizismus“³ anregen: „*Schwache Vernunft* aber ist nicht die, die keinen Gott erkennt, sondern die einen erkennen will.“ (Schelling 3, 56) Andererseits aber gibt er sich in der Frage der Interpersonalität weder mit den „Briefen“ noch mit der auf sie folgenden „Neuen Deduktion des Naturrechts“ zufrieden. Seine Besprechung der ersten vier Bände des Niethammerschen „Philosophischen Journals einer Gesellschaft deutscher Gelehrten“ gibt hierüber weitere Auskunft. Sie erschien in zwei Teilen am 21. und 22. März 1797 in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ und schließt damit zeitlich an die Fragmente der „Beilage II“⁴ an:

„Die eigentliche Grundlage der sehr reichhaltigen *Neuen Deduktion des Naturrechts*“, heißt es dort, „ist die Voraussetzung, S. 181, § 15, daß der Mensch „in einem Reich moralischer Wesen“ sei. Diese Voraussetzung wäre also vor allen Dingen zu deduzieren gewesen, welches hier aber eben so wenig geschehen ist, als in *Schaumanns Versuche* im XI. Heft S. 56.“ (8, 22)

Es zeigte sich bereits, wie sehr Schlegel gegenüber den Dogmatismen eine intersubjektive, überpersönliche Fundierung des Philosophierens zu verteidigen sucht. Auch der Sinn seines höchsten Grundsatzes „Das Ich soll sein“ scheint davon betroffen, wenn er gegen Fichte bemerkt: „Das *Transcendentale Ich* ist nicht verschieden von d[em] *transcendental[en] Wir*. Es ist kein persönliches.“ (18, 31, 135) Diese Notiz ist von größter Bedeutung. Belegt sie doch den Stellenwert, der der Kritik an Schellings Deduktion der Intersubjektivität zukommt. Sie ist zugleich eine der ersten Belegstellen der deutschen Philosophie vor 1800, in der in Richtung auf ein apriorisches Wechselverhältnis von Objektivität, Subjektivität und Intersubjektivität gedacht wird. Die Kritik an Schelling wird jedoch nicht weiter erklärt und muß daher indirekt rekonstruiert werden. Der § 15 von Schellings „Deduction des Naturrechts“ liefert dazu einige Hinweise:

³ Der erste direkte Hinweis auf eine Lektüre der „Briefe“ ist folgender Eintrag: „Wenn Spinoza *ganz* konsequent und Schellings Lehre vom Gegensatz des Kritizismus und Dogmatismus durchaus wahr ist: so müßten s.[ich] auch die moral.[ischen] Propos.[itionen] im 5ten Buche der Ethik umkehren lassen.“ (KFSA 18, 516, 109) Zur Bedeutung der „Briefe“ vgl. Reinhard Lauth: Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797. In: ZfphF 21.3, 1967, 341-67; Birgit Sandkaulen-Bock: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings. Göttingen 1990.

⁴ In Teil I dieser Untersuchung, Athenäum 6, 1996, 86, wurden fünf Zweitschriften belegt. Es sei hier auf zwei überarbeitete Stellen hingewiesen: 6. KFSA 18, 515, 96 entspricht 18, 519, 19; 7. KFSA 18, 10, 65 entspricht teilweise 18, 519, 19.

„Indem ich meine Freiheit beschränkt fühle, erkenne ich, daß ich nicht allein bin in der moralischen Welt, und mannichfaltige Erfahrungen beschränkter Freiheit lehren mich, daß ich in einem Reich moralischer Wesen bin, denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukömmt.“ (Schelling 3, 144)

Schelling leitet diesen Gedanken über die Unbeschränktheit des Willens her. Zu Beginn heißt es:

„Was ich theoretisch nicht realisieren kann, soll ich praktisch realisieren. Nun ist das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenstrebt, durch theoretische Vernunft unerreichbar, denn es kann nie *Object* für mich werden. Indem ich es als *Object* festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Was *Object* für mich ist, kann nur *erscheinen*; sobald es mehr als *Erscheinung* für mich ist, ist meine Freiheit vernichtet.“ (ebd. 139)

Das theoretisch unerreichbare Unbedingte könne nur als Gegenstand einer praktischen Forderung aufhören, die Freiheit einzuschränken: „§. 3. *Sei!* im höchsten Sinne des Worts: höre auf, *selbst* Erscheinung zu sein: strebe, ein *Wesen an sich* zu werden! – dies ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie.“ (ebd.) Der Grad, in dem sich das einzelne Freiheitsstreben verwirklichen *kann*, sei ihm durch die Natur festgesetzt, wie weit es sich aber realisieren *darf*, diese Grenze wird ihm erst durch den Widerstand eines fremden „*Ich will nicht!*“ (ebd. 144, Anm. B.) gezogen. Dieser moralische Widerstand führe zur Annahme eines fremden Subjekts und lehre den einzelnen, daß er sich „in einem Reich moralischer Wesen“ befinde. Offensichtlich hat Friedrich Schlegel diese Herleitung der Intersubjektivität nicht überzeugt. Seine eigene beruht nicht auf der Erfahrung negativer Begrenzung des Willens, sondern wird, wie in Teil 1 plausibel gemacht werden sollte, durch die in der Mit-Teilung bereits vollzogene Unterstellung des Anderen als eines anderen Subjekts begründet. Es ist dieses *Faktum des (enthusiastischen) Symphilosophierens*, durch das Schlegel seine „Grundlehre“ nach dem Bekanntwerden mit der Jenaer Grundsatzkritik zu stützen versucht.⁵ Der dritte Weg zwischen Skeptizismus und Ausgang von einem Unbedingten

⁵ In einer späteren Bemerkung heißt es resümierend: „Aus dem gänzlichen absoluten Skeptizismus (theoretisch und moralisch) – war das einzige, woran ich mich damals festhielt, die intellektuelle Begeisterung, als das göttlich Positive des geistigen Lebens, was demselben allein positiven Wert verleihen könnte; und welches ich in der Kunst und dem klassischen Altertum besonders noch in dem Ideale einer intellektuellen Freundschaft erblickte.“ (KFSA 23, 403, Anm.).

wird in einem zwar nicht theoretisch letztbegründeten, aber praktisch unverzichtbaren Mitteilungszusammenhang gesehen, der ein Restfundament vernünftigen Handelns bildet, welches jede Kritik *durch die Tat einstweilen auf ewig* bereits in Anspruch genommen hat. Damit deutet sich ein weitreichender Methodenwandel an, der auf eine Überwindung des Deduktionsparadigmas hinausläuft: Die „Grundlehre“ läßt sich als den Versuch einer *Explication* dessen verstehen, was von den Symphilosophierenden *implizit* bereits an gleichsam natur- bzw. vernunftrechtlichen Verpflichtungen in Anspruch genommen worden ist: „Das *Gegebne* womit d[er] φσ[Philosoph] anfängt, ist; *Ich strebe nach Allheit d[es] Wissens.*“ (18, 5, 18) Der „Urquell des Wissens ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine *Handlung*. Der *Grundsatz, die Grundlehre ist der begriffmäßige Ausdruck dieser Handlung.*“ (18, 517, 2)

An der Art und Weise dieser Explication des philosophischen Faktum fällt zweierlei auf, was im folgenden zwar nicht näher ausgeführt werden kann, aber auch bei der Rekonstruktion der abstrakten Gedankengänge der Transzendentalphilosophie im Auge behalten werden muß:

1. betrachtet Schlegel die philosophische Mitteilung ebenfalls in ihrer rhetorisch-stilistischen Dimension. Das Ringen nach einer philosophischen Grundlegung gilt daher zugleich der Ausarbeitung einer neuen philosophischen Kunstsprache, die den transzendentalen Bedingungen von Welt, Bewußtsein und Gemeinschaft angemessen ist. Nicht zufällig plant er einen Essay über „Kants Schreibart“ (23, 356), notiert sich Beobachtungen zum Stil einzelner Schriften und versucht in seinen eigenen, neuartige Darstellungsformen zu entwickeln. Hier wird einer künftigen Kritik des philosophischen Sprachgebrauchs vorgearbeitet: „Eine κ[Kritik] der φσ[philosophischen] Sprache ist jetzt noch nicht möglich – in der π[Poesie] ist es etwas andres, da haben wir Classiker.“ (18, 19, 9) Unter den Texten des Jahres 1797 bemühen sich vor allem die Essays zu Lessing und Forster um die Ausarbeitung einer transzendentalphilosophischen Kunstprosa. So wird im Revolutionär und Weltreisenden, Wissenschaftler und Stilisten Georg Forster ein Ideal des philosophischen Schriftstellers entworfen, in welchem eine Art neuzeitlicher Sokrates in Erscheinung tritt, ein Sokrates der entstehenden bürgerlichen Öffentlichkeit:

„Wenn aufrichtige und warme Wahrheits- und Wissenschaftsliebe, freier Forschungsgeist und stete Erhebung zu Ideen; wenn ein großer Reichtum

der verschiedenartigsten Sachkenntnisse, die vielseitige Empfänglichkeit und rückwirkende Selbsttätigkeit eines hellen Verstandes, feine Beobachtungsgabe, Entwicklungsfertigkeit, gesunde Vernunft, ein nicht bloß kühn, sondern auch treffend verbindender Witz, bei einem hohen Maß geistiger Mitteilungsfähigkeit; kurz, wenn die wesentlichen Vorzüge der echten Lebensweisheit auf diesen schönen Namen hinreichende Ansprüche geben: so war Forster ein *Philosoph*.“ (2, 97)

2. ist nicht nur der stilistische, sondern auch der polemische und agonale Charakter der Schlegelschen Explikation des Symphilosophierens wesentlich. Die Notiz, „Deduktion der polemischen Totalität aus der Annahme der Mittheilbarkeit als regulativer Idee“ (18, 515, 98), weist darauf hin, daß das Philosophieren gerade auch ein wechselseitiges Widerstreiten ist: „Jede *verschiedne* Meinung ist in der Philosophie eine *entgegengesetzte*.“ (18, 515, 101) Deswegen gilt, daß die „Philosophen welche nicht gegeneinander sind, [...] gewöhnlich nur Sympathie, nicht Symphilosophie [verbindet].“ (2, 181, 112)

Wie kann aber eine Philosophie zugleich in und über dem Streit stehen? Wie kann sie *den Widerstreit im Widerstreit reflektieren*?⁶ In seiner Besprechung des Journals wollte Schlegel keine Inhaltsangabe der Beiträge geben, sondern „das Wesentlichste“ (8, 12) auf eine Art charakterisieren, die eine „allgemeinere Übersicht“ (ebd.) erleichtern sollte. Besondere Aufmerksamkeit widmete er dabei den Beiträgen Niethammers, Weißhuhns, Erhards, Maimons, Schellings und Fichtes. Thematische Schwerpunkte bilden die Gebiete der Religionsphilosophie, der Naturrechtsproblematik und Wissenschaftslehre. Am Ende läuft der Text in einer selbstreferentiellen Betrachtung aus, in der der Rezensent sich noch einmal über sich selbst hinwegsetzt und die Art und Weise seiner Rezension gewissermaßen selbst rezensiert: „Jede philosophische Rezension sollte zugleich Philosophie der Rezension sein,“ (2, 171, 44) bemerkt Schlegel in diesem Sinne im „Athenäum“.

⁶ Eine ähnliche Formulierung findet sich in August Ludwig Hülsens: Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff für Progressen gemacht? Altona 1796, 139. Hülsens Schrift hat sowohl Friedrich Schlegel als auch Novalis Anfang 1797 stark beeinflußt, obgleich diese Zusammenhänge noch fast unerforscht geblieben sind. Vgl. zu Hülsen neuerdings Christoph Jamme: Geselligkeit und Absolutes Sein. Weisen des Anschlusses an Fichte im Umkreis der „Freien Männer“. In: Henk Oosterling, Frans De Jong (Hgg.): Denken Unterwegs. Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements. FS für Heinz Kimmerle zu seinem 60. Geburtstag. Amsterdam 1990, 87-108.

Diese *Philosophie der Rezension*, die eine Art Kritik der rezensierenden Urteilskraft enthält, gründet auf dem skeptischen Gedanken, daß in der Philosophie überhaupt keine endgültige Beurteilung möglich sei (vgl. 2, 30). Der scheinbare Selbstwiderspruch dieser Behauptung ist dem mit performativen Argumentationsweisen vertrauten Verfasser nicht entgangen, und er weist ihn daher sogleich von sich. Er strebe „keineswegs nach dem ächt philosophischen Genuß, die Unmöglichkeit der Bewegung im besten Spazierengehn zu demonstrieren“ (8, 30). Vielmehr ist die paradoxe Unmöglichkeit einer philosophischen Rezension auf die Unmöglichkeit eines „festen Punkts“ der Beurteilung gegründet: „Wie sollte es ein Wissenschaftsurteil geben, wo es noch keine Wissenschaft gibt?“ (ebd.) Ohne den archimedischen Standpunkt eines theoretischen Grundsatzes läßt sich der endgültige Wert einer philosophischen Behauptung nicht ermitteln: „Es giebt keine $\phi\sigma$ [philosophischen] Irrtümer.“ (18, 36, 183) Nur wenn der Wert – wie im Falle der Dogmatismen – wirklich null sei, könne man die Schrift polemisch annihilieren, was aber nutzlos sei (vgl. 8, 31). Selbst ins polemische Streben nach Allwissenheit involviert kann der Rezensent daher nur versuchen, den „philosophische[n] Wert einer Schrift durch den Grad ihrer Fortrückung zum Ziel der Philosophie“ (ebd.) anzugeben. Da er dies aber nun ebenfalls nicht von einem externen Standpunkt aus betreiben kann, bedarf es dazu einer wechselseitigen Bestätigung von historischer Perspektivierung und systematischer Betrachtung.

Da ein zentraler „Wechselerweis“-Beleg im Zusammenhang derartiger Überlegungen notiert wurde, drängt sich ein kurzer Exkurs auf:

„Wenn ich mich in diesen Blättern so oft auf die *Bestätigung der Erfahrung* berufe: so räsonnire ich dann nicht bloß *philosophisch*, sondern *logisch*. Die Logik und Historie sind abgeleitete Wissenschaften eines Stammes. Zwischen ihnen findet *Bestätigung* – *Wechselerweis* Statt. Sie dürfen *Lehrsätze* von einander borgen. – Bestimmung aller Wissenschaften, wo dieß erlaubt ist. – *In der Wissenschaftslehre* giebt es EINEN *Wechselerweis*, weil das Ganze ein in s.[ich] vollendeter Kreislauf ist; in den abgeleiteten Wissenschaften *Vielheit* der Wechselerweise und im System *Allheit* der Wechselerweise.“ (18, 505, 2)

Der Begriff des „Wechselerweises“ wird hier gleichgesetzt mit dem der wechselseitigen Rechtfertigung. Lehrsätze werden aus der einen Wissenschaft in die andere übertragen, um dort erkenntniserweiternd angewendet zu werden, und umgekehrt. Der holistische Charakter ist für das Wissenschaftsprojekt konstitutiv:

„Nichts ist unwichtig, denn nichts ist einzeln.“ (1, 398) Nun wird aber der Wissenschaftslehre ein einziger „Wechselerweis“ vorbehalten, weil, wie es heißt, ihr Ganzes ein in sich vollendeter Kreislauf sei. Wie verhält sich diese Begründung zum „Wechselerweis“ aus „logischem Enthusiasmus“ und „Das Ich soll sein“? Schon bei der Rechtfertigung des systematischen Anfangs waren, mit Fichte vergleichbar, bestimmte logische Voraussetzungen in Anspruch genommen worden, für die zu Beginn nur eine vorläufige Rechtfertigung gegeben werden konnte, weil ihre direkte Gültigkeit letztlich vom Grundsatz abhängt, den sie aufzufinden erst helfen sollen. Nur deswegen ist ja der philosophische Enthusiasmus ein „logischer“, weil seine Äußerungen bereits von bestimmten Rationalitätsbedingungen abhängig sind (Widerspruchsfreiheit, zureichende Begründung, Mittelbarkeit). Gleichzeitig aber ist die prinzipielle Voraussetzung des Schlegelschen Systems nicht durch die praktische Unverzichtbarkeit theoretisch bewiesen, sondern bewährt sich als solche *auf ewig durch die Tat*. Die zitierte Kreisbewegung ist also erneut die der methodischen Systemkonstruktion „in der Mitte“: „Es ist ein Ganzes, und der Weg es zu erkennen ist also keine grade Linie, sondern ein Kreis.“ (18, 518, 16) Auch die Philosophie der Rezension gründet auf dieser wechselseitigen Angewiesenheit von historischer Tendenzkunde und logisch-systematischer Argumentation, die eine Folge der schwachen Vernunft und eine Konsequenz dessen ist, daß sich Wissen und Wollen wechselweise voraussetzen.

Doch obgleich der Schlußteil der Journal-Besprechung noch einmal Schlegels Nähe zur Jenaer Grundsatzkepsis betont und zugleich Andeutungen liefert für eine mittlerweile ausgefeiltere Version von Philosophiegeschichtsphilosophie, lassen sich die expliziten Spuren des „Wechselerweises“ nur schwer erkennen und sind zum Teil sehr raffiniert in die einzelnen Kommentare verstreut. Das Verständnis wird noch dadurch erschwert, daß sich Schlegel in seinem Text sehr bestimmt an einzelne Adressaten zu richten scheint. Selbst Hardenberg bereitete diese Mehrfachadressierung Schwierigkeiten. In einem Brief vom Mai 1797 schreibt er ihm:

„Deine Recension von Nieth.[ammers] Journ[al] hat den gewöhnlichen Fehler Deiner Schriften – sie reizt, ohne zu befriedigen – Sie bricht ab, wo wir nun grade aufs Beste gefaßt sind – Andeutungen – Versprechungen ohne Zahl – kurz man kehrt von der Lesung zurück, wie vom Anhören einer schönen Musik, die viel in uns erregt zu haben scheint, und am Ende ohne etwas Bleibendes zu hinterlassen – verschwindet. Augen haben Deine Schriften genug – helle, seelenvolle, keimende Stellen – aber

gieb uns auch endlich, wenn Du anders nicht ganz Künstler werden willst – wo nicht etwas Brauchbares, doch etwas Ganzes wo man kein Glied mehr suppliren muß.“ (23, 360)

Daß Novalis die Ironie der Rezension mißverstehen konnte, erscheint seltsam. Hatte nicht Schlegel in seinem zur Jahreswende 1796/97 veröffentlichten Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie“ Gleiches über den Zustand der modernen Dichtkunst geschrieben: daß ihr Ganzes keine Einheit mehr habe, daß sie das Gemüt vereinige, „nur um es schmerzlicher wieder zu zerreißen“ (1, 217)? Und nun sollte es möglich sein, seine eigene Modernitätskritik zu einem Zeitpunkt gegen ihn selbst auszuspielen, an dem er bemüht war, die „Petrefizierung“ (23, 332) durch die Antike zu überwinden? Schlegels Antwortbrief zeugt von amüsiertem Befremden und liefert rechtfertigend einige Hinweise für das Verständnis der gesamten Besprechung:

„Was die Rec.[ension] in der A. L. Z. betrifft: so glaubte ich bloß, sie müßte Dich insofern unterhalten, als Du allein sie ganz verstehn kannst. Indessen rechnete ich freylich dabei zu sehr auf die *Hefte*“, und er fährt fort: „In der *Stimmung*, wo Du vorigen Winter meine Säckelchen oft zu partheiisch lasest, hätte sie Dir doch auch wohl *Spaß* gemacht, wegen der leisen vafrities, die so durchhin geht. Hast Du sie *ernstlich* genommen, lieber Freund: so erlaube mir immer zu sagen, das Unrecht sey auf Deiner Seite; wiewohl es eben kein großes Unrecht seyn mag. Indessen scheint es mir doch ganz unter der *Würde* der Philosophie, sie *ernstlich* zu treiben, oder gar etwas Brauchbares und Ganzes dabey zu beabsichtigen.“ (ebd., 362)

Der einzige, der die Anspielungen und den „philosophischen Mimus“ (ebd., 363) hätte verstehen können, war in der Tat Hardenberg, da er über die Kenntnis der Notizhefte und ihrer philosophischen Argumentationslinien verfügte. Die Reaktionen der übrigen Leser hatte Schlegel dagegen von vornherein kalkuliert:

„Ich bin zufrieden mit der Rec.[ension] des Nieth.[ammerschen] Journ.[als] nicht weil sie gelobt wird, sondern weil ich *meine* innerste Absicht *vollkommen* dabey erreicht. Das wollte ich eben: Nieth.[ammer] sollte mich verstehn, Fichte aber nicht. H[err] Jedermann sollte es vollkommen verstehn, aber ein jeder anders. Ganz klar und doch unergründlich tief.“ (ebd., 362f.)

Es mag persönliche Gründe gegeben haben, warum Schlegel sich bei seinem Debut nicht vollständig zu erkennen geben wollte. Der eigene Systemansatz befand sich noch in einem Anfangsstadium,

und Fichte war – denkt man beispielsweise an das Schicksal Johann Friedrich Herbart⁷ – kein ergebnisoffener Gesprächspartner. Anders verhält es sich mit Friedrich Immanuel Niethammer, der eventuell durch vorangegangene Gespräche (vgl. 24, 12) auch besser dazu in der Lage gewesen sein könnte. Die an Niethammer gerichteten Ausführungen erweisen sich jedenfalls als aufschlußreich. So bemerkt Schlegel scheinbar beiläufig in einer Lob und Tadel mischenden Ironie, daß Niethammer „bis jetzt zu den Schriftstellern gehör[e], deren letzte Schrift immer auch die beste ist.“ (8, 14) Diese Bemerkung ist durchaus ernst gemeint. Interpretiert man sie buchstäblich, so muß den Niethammerschen „Briefen über den Religions-Indifferentismus“ die größte Bedeutung zukommen, was sich tatsächlich mit einer Anspielung auf den Zusammenhang von individuellem Willen und absolutem Grund bestätigen läßt. Sie zählt mit zu den ausführlichsten Stellen über die Wechselgrund-Problematik, die uns aus dem Jahr 1797 erhalten geblieben sind. Nur dieser Abschnitt sei hier kommentiert, zuvor jedoch der Inhalt und die Position der Niethammerschen Briefe kurz angegeben.

VIII. Schlegels Kritik an Niethammers Praxisbegriff

Die „Briefe über den Religions-Indifferentismus“⁸ setzen Niethammers Auseinandersetzung mit Theologie und kritischer Philosophie fort. Im Tübinger Stift hatte ihn seine Beschäftigung mit Kant in eine theologische Krise gestürzt und 1790 nach Jena getrieben, um sie durch die Philosophie wieder zu überwinden.⁹ Auch dies hatte ihn zwar im Laufe der Auseinandersetzungen mit seinem Lehrer Reinhold und Kollegen Fichte zu einem Grundsatz-

⁷ Vgl. Walter Asmus: Johann Friedrich Herbart. Eine pädagogische Biographie, Bd. 1: Der Denker 1776-1809. Heidelberg 1968, 88ff.

⁸ Friedrich Immanuel Niethammer: Briefe über den Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe. In: PhJ 4. Bd., 1. H. (1796), 1-80, und in: PhJ 4. Bd., 2. H. (1796), 93-184. Im folgenden zitiert als „Niethammer 1, bzw. 2“.

⁹ Vgl. Dieter Henrich: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795). Stuttgart 1991, 176; Hans-Peter Nowitzki: „Geh hin und predige das Neue Evangelium.“ Friedrich Philipp Immanuel Niethammers Weg von der Nostrifikation zur Renuntiation als außerordentlicher Professor der Philosophie in Jena. In: Friedrich Strack (Hg.): Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte. Stuttgart 1994, 94-123.

skeptiker werden lassen, nichts desto trotz arbeitete er weiterhin an der Begründung einer rationalen Theologie. Wie läßt sich beides vereinen? Wie kann man gleichzeitig in der Philosophie ein Skeptiker und in der Theologie ein Rationalist sein? Den scheinbaren Widerspruch löste Niethammer in Nachfolge Kants über einen Gottesbegriff, der diesen als etwas Praktisches, als kategorischen Imperativ begreift. So kann Niethammer in seinen Briefen einerseits so weit gehen, den „Glauben an das *wirkliche Dasein*“ Gottes als überflüssigen Wunsch (Niethammer 1, 80) zu bezeichnen und andererseits versuchen, einen Beweis dafür zu führen, daß Religion Pflicht sei. Das Paradox löst sich also dadurch auf, daß Niethammer in der Nachfolge Kants den Glauben der Offenbarungsreligionen auf ein Hilfsmittel für die Religion der praktischen Vernunft reduziert. Eine zentrale Rolle spielt dabei das Motiv, den von Schiller akzentuierten Konflikt zwischen Pflicht und Neigung nicht durch die Kunst, sondern die Religion zu schlichten. Trotz seines Formalismus hatte Kant als motivierende „Triebfeder“ das Gefühl der „Achtung fürs moralische *Gesetz*“ (Kant, KpV A 139) angeführt. Zur dauerhaften Kultivierung dieses Gefühls möchte Niethammer nun den Kultus der Religion als bestgeeignetes Hilfsmittel nachweisen. *Pflicht* ist sie gleichwohl nur hypothetisch, also nur für den, der ihrer bedarf. Gehöre man zu diesen, und Niethammers Lebenserfahrungen zeigen, daß er zu ihnen gehörte, könne sie gleichwohl nicht gleichgültig sein, weil sie „dem Gesetz selbst einen Zusatz von Würde erteilt, wodurch sie diesem einen stärkeren Eindruck auf das Gefühl verschafft“; und zweitens

„den Act der Pflichtbetrachtung, den der rationale Religionsindifferentismus selbst als nothwendig erkennt, um die Achtung für das Gesetz in sich zu erzeugen und zu beleben, nicht nur wirksamer, sondern auch die willkürliche Hervorbringung dieses so nothwendigen Actes leichter macht, und, ihn möglich zu machen, oft allein in den Stand setzt.“ (Niethammer 2, 165f.)

Die rationale Religion müsse sich deswegen des Kultus der Religionen bedienen, um zum Beispiel Momente des Erhabenen (vgl. ebd. 168) jederzeit hervorrufen zu können. Welche Religion man dafür wähle, dies stehe jedem offen. Die „Briefe“ enden mit einem Plädoyer für die Toleranz.

Dies sind in etwa die Leitgedanken, die in skeptischer Virtuosität – Karneades vergleichbar – einmal pro und einmal contra argumentieren. Gleichsam nebenbei enthalten sie allerdings auch eine Spitze gegen die Fichtesche Philosophie, da sie den „Hauptsitz

des Religionsindifferentismus“ in der „Schwärmerei“ (ebd. 145) der neueren kritischen Philosophen vermuten, die in illegitimer Weise über Kant hinaus gegangen seien. Ihre Philosophie fasse den Begriff des reinen Ich unrichtig auf, da sie „das reine Ich sogar zur Gottheit selbst“ (ebd. 144) machten.

„Wenn die Kritik von einer Autonomie des Willens, oder von einer *absoluten Selbstbestimmung der Vernunft* als von dem eigenthümlichen Charakter der *praktischen Vernunft* spricht, so hat sie dies weder von einem *empirischen*, in der Zeit vorgehenden, *Act der Selbstbestimmung*, noch von der *Vernunft* als einem Theil des *empirischen Subjects* verstanden wissen wollen.“ (ebd. 141)

Die kritische Philosophie, die Niethammer nicht mit ihrer Kantischen Darstellungsform gleichsetzt, habe vielmehr alle Notwendigkeit und Freiheit allein dem transzendentalen Subjekt, „dem *Subject* wiefern es außer aller Zeitbedingung nach seinem intelligiblen Seyn gedacht wird“ (ebd. 143) zugeschrieben, das mit der Vernunft identisch sei.

„Die Vernunft – wieferne man darunter nichts anders versteht als, das Ich inwieferne es in dem höchsten Act des empirischen Selbstbewußtseins, nicht das Object, sondern das Subject ist – kann auch nicht anders als mit absoluter Nothwendigkeit und mit absoluter Freiheit gedacht werden, weil auf diesem höchsten Standpunkt der Reflexion keine Schranken (auf welche man erst im Heruntersteigen zu einem niedrigeren Standpunkte stößt) denkbar sind. Diese Schranken, welche man an dem empirischen Subject allererst gewahr wird, hat die Kritik unter dem Namen der *Sinnlichkeit* vorgestellt, und nach dieser Vorstellung hätte die *Vernunft* im Praktischen die Aufgabe, durch ihre *absolute Freiheit* die Schranken der *Sinnlichkeit* aufzuheben.“ (ebd. 143)

Dies heißt aber auch, daß die Spontaneität und Freiheit allein dem transzendentalen Ich zukommt, während das empirische Ich in den Grenzen der Sinnlichkeit befangen bleibt:

„Dieses Ich, dessen wir uns in diesem Act des Selbstbewußtseins als Object bewußt werden, ist das *empirische Subject*. In ihm ist nichts absolut; es ist, wie alles was Object ist, in der Zeit, und sein Dasein kann nicht anders, als in eine Reihe einander stetig folgender Zeitmomente getheilt, gedacht werden. Alles in demselben, selbst die *Selbstthätigkeit* ist beschränkt: sie ist, bei dem ersten Erwachen zu diesem empirischen Selbstbewußtsein nicht absolut, nicht unendlich; sie ist nichts mehr als gleichsam der Keim zu einer unendlichen Kraft, der erst durch allmähliche Entwicklung einer fortschreitenden Erweiterung ins Unendliche fähig ist.“ (ebd. 151f.)

Beim Problem der individuellen Freiheit setzt der entscheidende Abschnitt von Schlegels Journal-Besprechung ein:

„Wenn, wie er [sc. Niethammer] behauptet, nur dem transzendentalen Subjekt absolute Freiheit beigelegt werden kann, die er dem empirischen mit dem vollsten Recht und den bündigsten Beweisen abspricht; wenn die praktische Selbstbestimmung durchaus nur mittelbar sein kann: so gibt es überall keine *Praxis*, d. h. Bestimmung des Empirischen durchs Absolute. Eine durchaus nur mittelbare Selbstbestimmung enthält schon einen innern Widerspruch: es wäre gar keine Selbstbestimmung, und kein Selbst.“ (8, 16)

Es ist leicht zu sehen, daß Schlegel hier eine fundamentale Kritik an Niethammers Praxisbegriff formuliert, ja sogar bestreitet, daß es nach Niethammers Darstellung der Kantischen Konzeption überhaupt ein autonomes Handeln geben könne. Indem Niethammer allein dem transzendentalen Subjekt Freiheit und Notwendigkeit zuschreibt und es vom Akt der individuellen Selbstbestimmung gänzlich trennt, reißt er eine Kluft zwischen intelligibler und sinnlicher Welt, die jedes autonome Handeln zerstört. Natürlich gibt Schlegel Niethammers skeptischen Vorbehalten gegen die theoretische Vernunft Recht:

„Alle Vermittlungen sind empirisch: man kommt dem Absoluten dadurch um nichts näher, und bleibt immer in den Schranken. Daraus würde folgen, daß die Schranken absolut wären, das Ich aber relativ. So ist es im theoretischen Gebiet.“ (8, 16) Oder wie es bereits früher hieß: „*Erkennen* bezeichnet schon ein *bedingtes* Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität.“ (18, 511, 64)

Im Gegensatz zur theoretischen Vernunft aber, die auf Anschauungen angewiesen bleibt, geht die praktische Vernunft mit ihren normativen Zwecksetzungen über die Faktizität hinaus:

„Gibt es ein praktisches Gebiet, und eine praktische Aufgabe, die nicht an das reine Ich ergehen kann (S. 152): so muß es auch ein praktisches Ich geben: denn von dem empirischen Subjekt, als solchen, dessen Selbsttätigkeit durch Naturgesetze beschränkt ist, gänzliche Vernichtung aller Schranken absolut zu fordern, wäre widersprechend.“ (8, 16)

Die praktische Aufgabe, auf die hier angespielt wird, ist die „Selbstbestimmung durch Vernunft“, die nicht an das reine Ich ergehen kann, „weil eine *Aufgabe* für das reine Ich, undenkbar ist“ (Niethammer 2, 152). Nicht das Wissen, sondern das individuelle Wollen bildet schließlich den Adressaten normativer Forderungen:

„Da nun die Aufgabe *unendlich*, eine *beschränkte* Selbstthätigkeit also ihr nicht gewachsen ist; so kann die Aufgabe für das empirische Subject nur so gedacht werden: daß es durch eine ins Unendliche fortschreitende Erweiterung seiner (empirischen) Selbstthätigkeit sich ihr angemessen machen soll.“ (ebd. 152f.)

Diese Erweiterung ist für Niethammer gleichbedeutend mit einer Bildung und Übung aller menschlichen Eigenschaften und Kräfte, deren besonderes Hilfsmittel die Religion darstellt.

Im Gegensatz zu Niethammer begreift Schlegel das überindividuell gedachte, praktische Ich mit dem endlichen Individuum in einer Wechselbeziehung; ein Begriff der zwar in der Besprechung nicht fällt, auf den er aber geschickt anspielt: „*Das praktische Ich ist das absolute, insofern es das empirische bestimmt, oder umgekehrt.*“ (8, 16; Herv. v. Vf.) In dem „oder umgekehrt“ wird das Wechselverhältnis angedeutet. Das empirische Ich ist absolut, *insofern* es sich vom praktischen Ich bestimmen läßt, und das praktische Ich absolut, *insofern* es das empirische bestimmt, so könnte eine weitere Paraphrase des Schlegelschen Grundgedankens lauten. Doch was bedeutet sie in bezug auf das Wechselverhältnis von „logischem Enthusiasmus“ und „Das Ich soll sein“ als den beiden bislang rekonstruierten Wechselgrundmomenten?

„Die Möglichkeit dieser Bestimmung, die nur unmittelbar sein kann, worauf es hier eigentlich ankommt, folgt von selbst, wenn das reine Ich, wie der Vf. (S. 142, 143, 152) zugibt, absolut ist. Es gibt dann keine Schranken als die es sich selbst gesetzt hat, also auch wieder durch sich selbst muß aufheben können. Wird von der Zeit abstrahiert, wie in praktischer Rücksicht davon abstrahiert werden muß und soll: so ist die Macht des Willens unendlich. Ein einziger synthetischer Entschluß kann als erstes Glied einer unendlichen Progression von steten Freiheitserweiterungen die Ursache der gänzlichen Vernichtung aller Schranken sein. Wie könnte die Kraft beschränkt sein, deren Produkt absolut ist? Freilich aber darf man nicht, wie so häufig geschieht, was nur fürs praktische gilt, auch aufs empirische Subject übertragen. Der Vf. hat es ins hellste Licht gesetzt, daß in diesem nichts absolut ist (S. 151), und daß wir uns nicht, wie mit einem Schwertstreich, heilig machen können. Es gibt gewiß keinen größeren Unsinn, als zu sagen: „So eben habe ich mich durch reine Vernunft selbst bestimmt.“ Selbst bei der Würdigung eines empirischen Subjekts darf daher die Freiheit nicht als Erklärungsgrund vorausgesetzt werden: d. h. die Zurechnung ist in der Geschichte und in der Beurteilung sittlicher Phänomene ganz unstatthaft. Die Reue ist als seinsollende Einsicht, daß wir anders hätten handeln können, zwar auch eine bloße Täuschung; läßt sich jedoch, als praktisches Gefühl verteidigen. Die Bedingung ihrer Sittlichkeit, wie aller Gefühle, ist die Schönheit.“ (8, 16)

Wenig später kommt Schlegel auf den absoluten, unmittelbaren Akt einer Wechselbestimmung zwischen praktischem und endlichem Ich noch ein zweites Mal zu sprechen:

„Um das Sittengesetz zu erfüllen, weil es Gesetz ist, muß der Handelnde sich dasselbe als Gesetz im strengen Gegensatz gegen die Wünsche und Einfälle seiner Willkür, d. h. als Gebot eines allmächtigen, allgerechten und allwissenden Gesetzgebers denken; welches ein einziger unteilbarer Akt ist. Soll diese Vorstellung den Menschen nicht zermalmen, und in tugendtötende Geistesknechtschaft stürzen: so muß er in dem Maße selbstständig sein, daß er seine Menschheit auch gegen eine feindliche Allmacht kämpfend behaupten könnte. Soll das Freiheitsgesetz nicht zum Naturgesetz für ihn werden, so muß seine Natur schon frei sein.“ (8, 17f.)

Nicht das gesetzmäßige, praktische Ich allein, das Ich, das *sein soll*, bildet das Absolutum der Grundlehre, sondern ein Wechselverhältnis aus praktischem und empirischem Ich, und zwar ein solches, das die *natürliche* Freiheit des Individuums erklärt. Die Macht des Willens sei unendlich, heißt es, weil die Kraft, deren Produkt unendlich ist, nicht beschränkt sein kann. Dieser Gedanke läßt sich leicht mit den bisherigen Überlegungen in Verbindung bringen: Wer alles wissen will, der kann in der Reflexion auf diesen Willen erkennen, daß er prinzipiell unendlich ist. Diese enthusiastische Einsicht ist durchaus faustisch. Als Leipziger Student zitierte Schlegel gerne aus Goethes „Urfaust“:

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!
Auf! Schüler, bade unverdroßen
Die irdsche Brust in Morgenroth.“ (23, 10)

Schlegels Wahlspruch klingt noch in Hegels späteren Worten nach: „das verschlossene Wesen des Universums *hat keine Kraft in sich*, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auf tun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“¹⁰ Doch diesem faustischen Streben wird die Spitze gebrochen, und es ist gerade

¹⁰ G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, mit den mündlichen Zusätzen (= Werke, Bd. 10). Frankfurt a. M. 1970, 404.

dieser ironische Bruch des Faustischen, der die moderne Sokratik der Schlegelschen Philosophie überhaupt erst begründet: Denn zur geforderten Selbstüberwindung soll das Individuum – im Gegensatz zu Niethammer – selbständig und seiner Natur nach frei gedacht werden, damit ihm nicht das unendliche Wollen-Sollen als feindliche Allmacht entgegentritt. Dies ist eine Zurücknahme des Totalitätsstrebens, die der bisherigen Rekonstruktion ein weiteres Moment hinzufügt und verstehen läßt, wieso die faustische Voraussetzung des „logischen Enthusiasmus“ zu einem Widerstreit führt, der über den der „polemischen Totalität“ hinausgeht und diesen wahrscheinlich sogar begründet. Erst die hier angedeutete Wechselbestimmung von praktischem und empirischem Ich, „ein einziger unteilbarer Akt“, dessen Explikation als „Wechselerweis“ die Grundlehre fundiert, erläutert die bekannten Formulierungen der Schlegelschen Ironie. Es ist, wie im folgenden zu zeigen versucht wird, diese Struktur, die zugleich erklärt, warum „in der *Bildungslehre* [...] die Principien dieser freyen Nothwendigkeit und nothwendigen Freyheit; und zugleich die Principien der Individualität“ liegen (18, 34, 167).

IX. Selbstbeschränkung und Ironie

(1) *Die Paradoxie der Vollendung*: Die Annahme einer Grenze des Wollens widerspricht der Reflexion auf die Grenzenlosigkeit des durch die Tat bereits vorausgesetzten Wissenwollens. Als Handelnde, die alles wissen wollen sollen, weil wir nicht nicht alles wissen wollen können, müssen wir allerdings eine für uns unbestimmbare Ganzheit erreichen wollen, die uns, wäre sie erreichbar, als Handelnde zugleich aufheben würde. Es ist wohl Fichte gewesen, der derartige Aporien am entschiedensten formuliert hat. In der ersten seiner „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ heißt es z. B.:

„Es liegt im Begriffe des Menschen, dass sein letztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muss. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher können: und daher ist die *Annäherung ins unendliche zu diesem Ziele* seine wahre Bestimmung als *Mensch*, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen. – Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Wortes, wie man sie allerdings nennen kann: so

ist Vollkommenheit das höchste unerreichbare Ziel des Menschen; *Vervollkommenung ins unendliche* aber ist seine Bestimmung.“ (Fichte 6, 300)

Formulierungen dieser Art haftet allerdings eine gewisse Widersprüchlichkeit an, insofern sie zugleich behaupten, daß das Ziel des menschlichen Strebens prinzipiell erreichbar und nicht erreichbar ist. Was der Subjektivität im allgemeinen möglich ist, bleibt für das individuelle Subjekt unerreichbar. Gleichzeitig aber besteht ein normativer Zusammenhang zwischen beiden Aussagen. Das Individuum soll sich seiner allgemeinen Menschennatur immer weiter angleichen und in einem steten Prozeß der Vervollkommenung die Widersprüche seines Denkens und Handelns beseitigen. Der Zustand der Vollendung erscheint daher paradox und in sich selbst widersprüchlich. Die vollendete Konkretisierung des Allgemeinen führt zur Aufhebung des Einzelnen. Die besonders subtilen Stellen der Schlegelschen Schriften sind in diesem Sinne formuliert. Einige Beispiele:

–: „Ein großes Unglück wäre es, wenn *Gott* pp sich wissen ließe, dann ginge die reine Wissenschaftsliebe verloren.“ (18, 280, 1025)

–: „Zwar in einem gewissen Sinne, der wohl der eigentliche und ursprüngliche sein mag, haben alle Europäer keine klassischen Schriftsteller zu befürchten. Ich sage, befürchten: denn schlechthin unübertreffliche Urbilder beweisen unübersteigliche Grenzen der Vervollkommenung. In dieser Rücksicht könnte man wohl sagen: der Himmel behüte uns vor ewigen Werken.“ (2, 79f.)

–: „Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt, wie ihr es fordert, einmal im Ernst durchaus verständlich würde.“ (2, 367)

Die Einsicht in die gleichermaßen notwendige wie unmögliche Vervollkommenung führt zur Krisenerfahrung von Wollen- und Entsagen-Müssen:

„Bald auf diesen bald auf jenen Teil seines Wesens frei Verzicht tun, und sich auf einen andern ganz beschränken; jetzt in diesem, jetzt in jenem Individuum sein Eins und Alles suchen und finden, und alle übrigen absichtlich vergessen: das kann nur ein Geist, der gleichsam eine Mehrheit von Geistern, und ein ganzes System von Personen in sich enthält, und in dessen Innerm das Universum, welches, wie man sagt, in jeder Monade keimen soll, ausgewachsen, und reif geworden ist.“ (2, 185, 121)

(2) *Freiheit, Gesetz und Willkür*: Der Widerstreit der Vervollkommenung stellt also die Freiheit des Individuums in Frage.

Denn die Einsicht in die Unerreichbarkeit des Ziels bedroht die Autonomie des Subjekts, da nur schwer einsehbar ist, warum *ich mir selbst* ein Ziel setzen wollen sollte, das ich niemals erreichen kann. Anders formuliert: Wenn es so ist, daß der *unbestimmte* Wille, dessen Voraussetzung durch Reflexion auf den Wissenstrieb als notwendig gerechtfertigt wurde, ebenso notwendig nur als ein *bestimmter* zu Bewußtsein kommen kann („Wer etwas Unendliches will, der weiß nicht was er will. Aber umkehren läßt sich dieser Satz nicht.“ 2, 153, 47), die prinzipielle Unbegrenztheit also mit der Begrenzung vermittelt werden muß, dann liegt es zunächst nahe, beide nach dem Modell einer *abstrakten, unendlichen Annäherung* zu vermitteln. Doch auch die Abhängigkeit von einer unendlichen Forderung zur Vervollkommenung, deren letzte Erfüllung nie erreicht werden kann, wäre für das endliche Subjekt eine Fremdbestimmung „tugendtötender Geistesknechtschaft“, gleichsam ein Hunde-Rennen nach einem stets davonrückenden Ziel. Es ist jedoch nicht Friedrich Schlegels Ansicht gewesen, daß wir ewig sollen, was wir ewig nicht können. So beschrieben wird das zentrale Fundament seines Ironiebegriff, das Wollen, übersehen. Es ist vielmehr die Pointe seines Arguments, daß der *Überschreitungs*zwang zur *Fremdbestimmung* führt: „Soll das Freiheitsgesetz nicht zum Naturgesetz für ihn werden, so muß seine Natur schon frei sein.“ (8, 17)

Denn das Individuum kann die Freiheit seines unbestimmten Willens nur erhalten, wenn es die notwendige Beschränkung des möglichen Wollens im Rahmen seiner individuellen Grenzen selbst will: „Nur die Beschränkung, die man sich selbst und freiwillig gesetzt hat, ist tadellos.“ (18, 23, 61) Für diese konkrete *Selbstbeschränkung* gibt es jedoch keine apriori bestimmmbaren, kontextlosen Regeln mehr, sondern – von einem transzendentalen Standpunkt gesehen – herrscht hier eine *apriorische Willkür*. Die Ironie des autonomen Regelfolgens kann daher auch so umschrieben werden, daß Regelung einerseits einen Akt freier Notwendigkeit darstellt, daß aber zweitens die konkrete Regelanwendung notwendig frei (willkürlich) ist, es also zahllose Weisen der Regelbefolgung gibt. Über ihre Gültigkeit kann apriori nur auf negativem Wege geurteilt werden, sobald eine konkrete Regelbefolgung dem Prinzip des autonomen Regelgebens selbst widerstreitet. Diese wechselseitige Bedingung von Gesetzmäßigkeit (praktisches Ich) und Willkür (endliches Ich) wird im „Athenäum“ z.B. am Freitod erläutert:

„Der Selbstmord ist gewöhnlich nur eine Begebenheit, selten eine Handlung. Ist es das erste, so hat der Täter immer Unrecht, wie ein Kind, das sich emanzipieren will. Ist es aber eine Handlung, so kann vom Recht gar nicht die Frage sein, sondern nur von der Schicklichkeit. Denn dieser allein ist die Willkür unterworfen, welche alles bestimmen soll, was in den reinen Gesetzen nicht bestimmt werden kann, wie das Jetzt, und das Hier, und alles bestimmen darf, was nicht die Willkür anderer, und dadurch sie selbst vernichtet. Es ist nie unrecht, freiwillig zu sterben, aber oft unanständig, länger zu leben.“ (2, 167, 15)

Die Freiheit zur Selbstbeschränkung ist positiv gesehen unterbestimmt. Es kann keine bestimmte Selbstbeschränkung gefordert werden. Nur negativ betrachtet unterliegt sie gewissen Einschränkungen, nämlich der Schicklichkeit (*decorum*) und der Achtung vor dem Anderen. Jede gewollte Selbstbestimmung ist also auch legitim, sofern sie den genannten Bedingungen nicht widerspricht.

(3) *Ironie der rationalen Selbstüberwindung*. Der spontane Entschluß zur Selbstbeschränkung ist in vielen Fällen ebenso spontan revidierbar. Eine Revision setzt aber die Fähigkeit zur Selbst-Distanzierung, zum stets neuen Anerkennen oder Verwerfen früherer Selbstbeschränkungen voraus, die daher ebenfalls zu einer Bedingung individueller Freiheit wird. Denn auch die Selbstbeschränkung, z. B. eine bestimmte Überzeugung zu haben, kann zur Unfreiheit führen, wenn sich diese Überzeugung im Prozeß der gemeinschaftlichen Argumentation als unbegründet herausstellt: „Strenge gegen sich selbst, soll er [sc. der Forscher] immer bereit sein, der Wahrheit auch die liebste und eigenste Meinung aufzuopfern.“ (1, 398) In diesem Sinne dürfte auch der Gedanke der Selbstannihilation zu verstehen sein: „Alles was sich nicht selbst annihiliert, ist nicht frei und nichts werth.“ (18, 82, 628) Alle drei Momente der Wechselbestimmung zwischen dem praktischen und endlichen Ich sind also gleich notwendig: Im Wechsel aus enthusiastischer *Selbstschöpfung* und skeptischer *Selbstvernichtung* kommt der individuellen, ironischen *Selbstbegrenzung* die eigentlich synthetische Stellung zu, im Sinne einer immer wieder neu zu leistenden, prozessualen Vermittlung.¹¹ Diese Selbstbeschränkung ist ironisch: Denn in

¹¹ Vgl. die Herleitung der Schlegelschen Selbstbeschränkung aus der Dialektik der Wechselbestimmung der „Wissenschaftslehre“ (1794/95) bei Rüdiger Bubner: Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie, in: Die Aktualität der Frühromantik. Hg. v. Ernst Behler und Jochen Hörisch. Paderborn, München,

ihrer Mitteilung wissen die Individuen um ihre beständige Freiheit zur rationalen Selbstüberwindung, um ihren, wie Schlegel es im Forster-Essay nennt, „Geist freier Fortschreitung“ (2, 81).

(4) *Das Rätsel der Ankunft*. Erste Spuren dieser Freiheitslehre finden sich rückblickend bereits in Dresdner Texten, wenngleich noch ohne den Anspruch und Rahmen einer „Grundlehre“. In einer Fußnote zum unveröffentlichten Aufsatz „Vom Wert des Studiums der Griechen und der Römer“ (1795) heißt es in einer Paraphrase Fichtes:

„Wenn nun aber in der Zeit die Freiheit nicht ohne Natur, d. h. Schranken sein kann, ja wenn das Ich ein Nicht-Ich notwendig setzt (s. Fichtes GRUNDLAGE DER WISSENSCHAFTSLEHRE), so kann, wenn ihr Freiheit ohne Schranken als Bestimmung der Menschheit aufstellt, dieselbe weder von der Gattung noch von den einzelnen vollständig erreicht werden, welches nur durch eine vollendete Annäherung zum Unendlichen möglich sein würde.“ (1, 640, Anm.)

Darauf folgt jedoch eine eigene Alternative:

„Setzt ihr aber für die Bestimmung eines jeden freien Wesens und einer jeden Gattung solcher Wesen Freiheit nach dem Maße seiner Schranken, so kann jeder ohne Ausnahme seine Bestimmung erreichen, und in der Tat erfüllt auch jede noch so beschränkte Wirksamkeit der Freiheit ein positives moralisches Infinitum, und gewährt Genuß der Ewigkeit.“ (ebd.)

Nicht die Totalität, die von keinem einzelnen erreicht werden kann, sondern die beschränkte, individuelle Freiheitserweiterung erfüllt durch ihren Beitrag zum gemeinsamen Ganzen einen in sich vollendeten Wert. Das Moment der qualitativ-erfüllten Ankunft ist daher innerhalb der unendlichen Annäherung erreichbar. „Das Ideal des Sapiens muß ganz erreichbar sein; man kan ein ϕ (Philosoph) im vollsten Sinne d(es) Wortes sein.“ (18, 281, 1035) Es ist die transzendentalphilosophische Einsicht in die Unhintergebarkeit des Symphilosophierens selbst, die die dynamische Ruhe einer Ankunft in der Perfektibilität ermöglicht. Aus dem Formalismus dieses Bildungsbegriffs folgt die Anerkennung des Pluralismus widerstreitender Bildungswege und Lebensgestaltungen („polemische Totalität“), deren Kontingenz nur noch durch eine kontextsensible Ethik

Wien, Zürich 1987, 92f. Demgegenüber wird hier nahegelegt, daß sich die Schlegelsche Selbstbeschränkung nicht so sehr aus dem Fichteschen Teilbarkeitstheorem, als vielmehr aus der Strebenslehre und praktischen Philosophie erklären läßt und zeitlich den Zusammenhängen der Fichteschen „Wissenschaftslehre nova methodo“ (vgl. z.B. Fichte-K 169ff.) zuzuordnen ist. Dies muß jedoch noch eingehender belegt werden.

des Angemessenen und Schicklichen (*decorum*) bewältigt werden kann. Kantianismus und Rhetorik greifen hier ineinander.

(5) *Willkür und Detranszendentalisierung*: Auch der Vorwurf einer schlechten Unendlichkeit gegen Schlegels Approximationsmodell bleibt nur insofern berechtigt, als Schlegel die konkreten Inhalte des Strebens nicht aus den apriorischen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseins selbst zu deduzieren versucht, sondern zu einer Sache der individuellen Entscheidung werden läßt. Persönlichen Entschlüssen aber wird nicht die Deduktion, sondern die Interpretation und Geschichtsschreibung gerecht. Indem die Transzendentalphilosophie die Grenzen der Deduktion aufzeigt und den Raum der Willkür bestimmt, indem sie im Bildungsbegriff den wechselseitigen Zusammenhang von notwendiger Freiheit und freier Notwendigkeit grundlegt, weist sie daher der Philologie und Geschichtswissenschaft einen neuen Ort zu. Dadurch wird eine Detranszendentalisierung der „Wissenschaftslehre“ vollzogen, die in eine psychologische und interpretationsphilosophische Richtung weist. Friedrich Schlegel erscheint unter dieser Perspektive als Übergangsgestalt, deren hybrider Systemaufbau und deren anfängliches Festhalten am Vokabular der Grundsatz-Philosophie nicht darüber hinwegtäuschen sollte, daß seine „Grundlehre“ einen ersten und wohl immer noch aktuellen Versuch unternimmt, die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Wissens ohne letzte Fundamente zu bedenken: „Der Philosoph hat nur *den Glauben an sich selbst*.“ (12, 24)

X. Nachbemerkungen

Im 37. „Lyceum“-Fragment, einem Hauptplatz der Ironie-Diskussion, wird eine allgemeine Dialektik des Selbstbewußtseins angedeutet, die sowohl eine des praktischen Selbstverhältnisses als auch der urbanen Mitteilung ist. In der Terminologie „Erstes“, „Letztes“, „Notwendigstes“ und „Höchstes“ sind deutliche Spuren der „Grundlehre“ auszumachen:

„So lange der Künstler erfindet und begeistert ist, befindet er sich für die Mitteilung wenigstens in einem illiberalen Zustande. Er wird dann alles sagen wollen; welches eine falsche Tendenz junger Genies, oder ein richtiges Vorurteil alter Stümper ist. Dadurch verkennt er den Wert und die Würde der Selbstbeschränkung, die doch für den Künstler wie für den Menschen das Erste und das Letzte, das Notwendigste und das Höchste ist. Das Notwendigste; denn überall, wo man sich nicht selbst beschränkt, beschränkt einen die Welt; wodurch man ein Knecht wird. Das Höchste: denn man kann sich nur in den Punkten und an den Seiten selbst beschränken, wo

man unendliche Kraft hat, Selbstschöpfung und Selbstvernichtung. Selbst ein freundschaftliches Gespräch, was nicht in jedem Augenblick frei abbrechen kann, aus unbedingter Willkür, hat etwas Illiberales. Ein Schriftsteller, der sich rein ausreden will und kann, der nichts für sich behält und alles sagen mag, was er weiß, ist sehr zu beklagen.“ (2, 151, 37)

Was für den Künstler gilt, gilt auch für das alltägliche Gespräch. Es beruht auf einem freien Einklang von allgemeinem Mitteilungswillen und individueller, willkürlicher Konkretisierung. Erst der abgeklärte Enthusiasmus aber und die Gelassenheit stehen in einem freien Verhältnis zu ihrem Gegenstand. Das Fragment fährt fort:

„Vor drei Fehlern habe man sich zu hüten: Was unbedingte Willkür, und sonach Unvernunft oder Übervernunft scheint und scheinen soll, muß dennoch im Grunde auch wieder schlechthin und vernünftig sein; sonst wird die Laune Eigensinn, es entsteht Illiberalität, und aus Selbstbeschränkung wird Selbstvernichtung. Zweitens: man muß mit der Selbstbeschränkung nicht zu sehr eilen, und erst der Selbstschöpfung, der Erfindung und Begeisterung Raum lassen, bis sie fertig ist. Drittens: man muß die Selbstbeschränkung nicht übertreiben.“ (2, 151, 37)

Die Spontaneität des Ichs (absolute Willkür) tritt sowohl regellos (Unvernunft) wie genialisch (Übervernunft) in Erscheinung. *Vernünftig* – nicht launisch oder eigensinnig – ist sie dort, wo sie das will, was sie nicht nicht wollen kann.¹² Doch auch das an sich Vernünftige kann *unschicklich* erscheinen, wenn die Beschränkung zu früh oder die Aufhebung der Beschränkung zu spät erfolgt. In diesem Sinne heißt es an anderer Stelle:

„Nur die Beschränkung, die man sich selbst und freiwillig gesetzt hat, ist tadellos; aber auch ganz, oft grade d[ie] Meistersinger d[er] Vollendung.“ (18, 23, 61) Oder: „Es giebt *weite* Menschen wie große. Selbst gewöhnlich geistvolle und gebildete Menschen haben oft eine ganz außerordent[liche], oft nicht gleich sichtbare *Weite*. – Aber Bildung ist gewissermaßen Beschränkung. Je ungebildeter, je weiter.“ (18, 23, 57)

¹² „Transzendental ist, was in der Höhe ist, sein soll und kann: transzendent ist, was in die Höhe will, und nicht kann oder nicht soll. Es wäre Lästerung und Unsinn zu glauben, die Menschheit könne ihren Zweck überschreiten, ihre Kräfte überspringen, oder die Philosophie dürfe irgend etwas nicht, *was sie will und also soll*.“ (2, 237f., 388) [Herv. v. Vf.]. Dies ist nur eines von zahlreichen Fragmenten des „Lyceum“ und „Athenäum“, in denen Schlegel mit den zentralen Begriffen seiner Grundlehre, den Begriffen des Wollens, Sollens und Könnens spielt: vgl. *Lyceum-Fragmente*: Nr. 33, 37, 42, 47, 69, 84, 86, 92, 96, 98, 102, 108, 112, 123; *Athenäum-Fragmente*: Nr. 15, 23, 30, 32, 54, 95, 114, 116, 121, 164, 226, 252, 264, 388, 417. 419, 441.

Trotz der faustischen Voraussetzung seines Philosophie- und Enthusiasmusbegriffs spricht sich hier ein deutlicher Skeptizismus gegenüber dem faustischen Streben aus. Die Gefährdung des Subjekts, sich in den Möglichkeiten seines Wollens zu verlieren, wird ebenso gesehen, wie der Wille zur unendlichen Perfektibilität und Selbstüberwindung anerkannt. Es ist dieser prekäre Widerstreit des Wollens, den Schlegel als Charakteristikum der Moderne diagnostiziert. Wer sich des Grundwiderspruchs allen Handelns bewußt ist und die subjektphilosophischen (nicht argumentationstheoretischen) Grenzen der Widerspruchsfreiheit kennt, der verfügt aber über eine Einsicht, die ihn im Handeln zugleich über dem Handeln stehen läßt. Als Individuen, die beim Symphilosophieren auf etwas bezogen bleiben, das uns übersteigt, stehen wir in einem bleibenden Widerspruch zu unserem gemeinsamen Vernunftwollen:

„Hat man nun einmal die Liebhaberei fürs Absolute und kann nicht davon lassen: so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer wieder zu widersprechen, und entgegengesetzte Extreme zu verbinden. Um den Satz des Widerspruchs ist es doch unvermeidlich geschehen, und man hat nur die Wahl, ob man sich dabei leidend verhalten will, oder ob man die Notwendigkeit durch Anerkennung zur freien Handlung adeln will.“ (2, 164, 20)

Die Anerkennung des notwendigen Widerstreits vollendet also die Autonomie des einzelnen. Denn sie schafft das Bewußtsein für den zugleich notwendigen und willkürlichen Akt der Selbstbeschränkung. In dieser Anerkennung will der einzelne ausdrücklich, was er implizit immer schon wollte, weil er es nicht nicht wollen konnte, und will also, was er wollen soll.

Es wäre eine weitere Untersuchung, diese Argumentationen nun in ihren Einzelheiten mit den stilistischen Idealen Schlegels zusammenzuführen. Bereits kurz vor seinem Eintreffen in Jena, im Sommer 1796, notierte er in den Fußnoten seiner Übersetzung eines Epitaphs des griechischen Rhetors Lysias:

„Auch das gemeine Leben, und der Umgang haben ihre Kunstsprache; wer diese mit der gesetzlichen Freiheit, und freien Gesetzmäßigkeit der gegenseitigen Mitteilung, welche das Wesen der *guten Gesellschaft*, und der *großen Welt* ausmacht, mit der Sprache des Dichters, Denkers und Redners geschickt zu mischen weiß, der besitzt die *große Kunst des urbanen Ausdrucks*, über deren Geheimnisse sich im Cicero, der hier als Kenner und als Künstler gleich groß ist, die fruchtbarsten Winke finden.“ (1, 153)

Er deutet damit eine Verknüpfung des rhetorischen *urbanitas*-Begriffs mit einer Fichteschen Geselligkeitskonzeption an. In den ersten Wochen seines Jena-Aufenthalts geht er daran, dieses Ideal

gegen den angeblichen „Mystizismus“ Fichtes zu verteidigen und in ihm den Kern eines kritischen Philosophierens zu umschreiben. Insofern impliziert sein Mitteilungsbegriff von vornherein zweierlei: eine Apriorisierung der Intersubjektivität gegen die Subjektphilosophie Fichtes, und zweitens ein aus antiken, rhetorischen Traditionen stammendes Stilideal, das nun mit dem modernen Freiheitsbewußtsein vermittelt werden soll. Es ist diese *urbanitas*, ihr Schweben zwischen Rätsel und Klarheit, ihre indirekte und humorvolle, weder die Antinomien der Philosophie noch die Wortironie und den Witz scheuende Mitteilungsform, die als Ausdrucksmöglichkeit für ein modernes, sich seiner verbleibenden Widersprüche und seiner Regellosigkeit bewußtes Selbstverhältnis angemessen ist; ein Selbstverhältnis, dessen fehlende theoretische Gewißheit nur durch ein trotz alledem unablässiges und gemeinschaftliches Wissenwollen und Gründe-Geben ausgeglichen werden kann.

Für die Zusammenhänge zwischen Schlegels Philosophie- und Systembegriff, seiner Bildungskonzeption und urban-ironischen Kunstprosa scheint die Antinomie des praktischen Selbstverhältnisses und das mit ihr in Zusammenhang stehende Modell einer Wechselbestimmung zwischen praktischem und empirischen Ich als Deutung des „Wechselgrundes“ und „Wechselerweises“ ein einheitliches Erklärungsmuster anzubieten. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß sich ein lückenloser Deduktionszusammenhang konstruieren läßt. Ein in den wichtigsten Quellen nur bruchstückhaft überliefertes und selbst im Entstehen begriffenes System dürfte sich kaum zur Folgerungskette zusammenreihen lassen. Auch liegt, wenn man danach sucht, die Stärke der Schlegelschen Philosophie wohl nicht in ihrer begrifflichen Präzision. Aber der Grundgedanke erlaubt es, ein einheitliches Zentrum der Argumentationsbewegung zu umschreiben, in dessen offenem Zusammenhang sich die Bedeutungen der Notizen besser einordnen lassen und sich die esoterische Tendenz, die hinter den exoterischen Fragmentsammlungen und Essays wirksam war, besser erfassen läßt. Dieser Streifzug durch die Texte und Fragmente des ersten Jenaer Aufenthalts 1796-97 mußte in vielen Punkten lückenhaft und erklärungsbedürftig bleiben und möchte deswegen als Anregung verstanden werden, die Schlegelsche Ironie aus ihrem transzendentalphilosophischen Zusammenhang heraus zu begreifen. Auf eine Kritik an den ungenügenden Argumentationsformen der Schlegelschen Philosophie wurde im Verlauf der Darstellung verzichtet. Es scheint noch zu früh, ein Urteil über den Philosophen Friedrich Schlegel zu fällen.

Anhang

Friedrich Schlegels Schriften und Studien der Jahre 1796/97 (Auswahl)

Die Kursivierung hebt die veröffentlichten Texte hervor.

i>

Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das Klassische Alterthum, Neustrelitz 1797 (1, 203-367; 70-115; 45-69)

Dresden, Januar bis Juli 1796

Von der Schönheit in der Dichtkunst. III (16, 5-14)

Von der Schönheit in der Dichtkunst (16, 17-31; Reinschrift, Frühjahr 1796)

Versuch über den Begriff des Republikanismus veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden, in: *Deutschland*, 3. Bd., 7. St., Nr. II (abgefaßt vor Ende April 1796; 7,11-25)

Über die Homerische Poesie. Mit Rücksicht auf die Wolfischen Untersuchungen, in: *Deutschland*, 4. Bd., 11. St., Nr. II (1, 116-132)

Der Epitaphios des Lysias, in: *Attisches Museum*, I. Bd., 2. H. (1, 133-168)

Kunsturteil des Dionysios über den Isokrates, in: *Attisches Museum*, I. Bd., 2. H. (1, 169-199)

Jena, August bis Dezember 1796

Philosophische Fragmente. Erste Epoche. I.

1. (ohne Überschrift) (18, 3-4)

2. Zur Wissenschaftslehre 1796 (4-14)

3. Zur Philosophie. 1796 (14-15)

4. Zur Philosophie [verschollen, vgl. 18, XLIV]

Jacobis Woldemar, in: *Deutschland*, 3. Bd., 8. St., Nr. IX (Oktober 1797; 2, 57-77)

[Beilage I. Philosophische Fragmente 1796] (18, 505-516)

[Beilage II.] Aus der ersten Epoche. Zur Logik und Philosophie. 1796 (in Jena) (18, 517-521)

Jena, Dezember 1796 bis Mitte Juli 1797

[Rezension der vier ersten Bände von F. J. Niethammers *Philosophischem Journal*], in: Allgemeine Literatur-Zeitung (21./22. März 1797; 8, 12-32)

Georg Forster. *Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker*, in: Lyceum, 1. Bd., 1. T. (Mai 1797; 2, 78-99)

Philosophische Fragmente. Erste Epoche. II.

Kant. (Noch in Jena.) 1796-1797 (18, 19-23)

Gedanken (1797. – auf der Reise nach Berlin, in Weißenfels.) (3. bis 15. Juli 1797; 18, 23-30)

Form der Kantischen Philosophie (18, 59-67)

Scholien zu Kants Tugendlehre (60-61)

Kants kleine Schriften (61-65)

Zur Kritik der reinen Vernunft (65)

Scholien (65-67)

4 Hefte Zur Philosophie. 1797 [verschollen]

Zur Grundlehre. 1797 [verschollen]

Berlin, Mitte Juli bis Dezember 1797

Geist der Fichtischen Wissenschaftslehre <1797-1798> (18, 31-39)

7. Kritik der Philosophie. 1797 (40-41)

Philosophische Satiren. 1797 (54-56)

Historische Ansichten der Philosophie (56-58)

<Zur Philosophie. b. 1797.> Ende der ersten und Uebergang zur moralischen Epoche (18, 79-117)

Zur Philologie. I (16, 33-56)

Zur Philologie. II (16, 57-81)

Über Lessing, in: Lyceum, 1. Bd., 2. T. (Oktober 1797; 2, 100-125)

Kritische Fragmente, in: Lyceum, 1. Bd., 2. T. (Oktober 1797; 2, 147-163)